

運命論と自由意志

——ヴォルフとピエティスト派神学者の論争——

河村 克俊

はじめに——18世紀初頭のハレとその大学

哲学史家マックス・ヴントによれば、ドイツ語で哲学が本格的に語りだされるのは、17世紀が終わりを迎えようとする頃からであった¹⁾。ドイツ全土を襲った「三十年戦争」が世紀の半ばに終結し、その後しばらく時を経てようやく思索する環境がふたたび取り戻されたとき、学術語であるラテン語ではなく、日々の生活で用いている言葉で思想を語ることへの欲求が一部の思想家たちの間に生まれたようである。そして、クリスティアン・トマージウス（1655－1728）の『理性論入門』（1691）²⁾、『倫理学入門』（1692）³⁾などがドイツ語での哲学的思索の始まりを告げるようになった⁴⁾。また、講義はラテン語で行う

- 1) 以下を参照されたい。Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (Neudruck: Hildesheim u. a. 1992), Einleitung.
- 2) Christian Thomasius, *Einleitung zur Vernunftlehre*, Halle 1691 (Neudruck: Hildesheim u. a. 1968). 本書には以下のような続編がある。『理性論の応用』 *Ausübung der Vernunftlehre*, Halle 1691 (Neudruck: Hildesheim 1968).
- 3) Ders., *Einleitung zur Sittenlehre*, Halle 1692 (Neudruck: Hildesheim 1968). 本書にもまた続編がある。『倫理学の応用』 *Ausübung der Sittenlehre*, Halle 1696 (Neudruck: Hildesheim 1968).
- 4) トマージウスの専門は法学であり、法学部の教授職にあった。同時にまた、論理学や倫理学をはじめとする人文学の諸分野にも精通していたようである。この点については以下を参照。Peter Schröder, Article „Thomasius, Chr.“ in: H. F. Klemme u. a. (Hrsg.), *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers* (DGP),

というドイツの大学の伝統に反してトマージウスは、ライプツィヒ大学で母語であるドイツ語で講義を行った⁵⁾。その後、1694年に開学するハレ大学に移籍後も同様にドイツ語で講義を行っている。W. シュナイダースによれば、四期に分けることのできるドイツ啓蒙の第一期を代表するのがこのトマージウスである⁶⁾。そして、その第二期の中心的担い手であるクリスティアン・ヴォルフ(1679-1754)が1707年にハレ大学に赴任する⁷⁾。そのキャリアのはじめからヴォルフは、ドイツ語によって、論理学や倫理学にとどまらずあらゆる学の分野を総合する知の体系としての哲学を構築しようと考えていたように思われ

3. Bde., London, New York 2010, Bd. 3, pp. 1170-1175.

- 5) トマージウスが、慣例に反して大学ではじめてドイツ語での講義を行ったのは、1687年ライプツィヒでのことである、以下を参照。Paul Raabe, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn 1979, S. 239; Raffaele Ciafardone (Hrsg.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Deutsche Bearbeitung von Norbert Hinske und Rainer Specht, Stuttgart 1990, S. 16.
- 6) Werner Schneiders, *Die Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg 1990, S. 41. シュナイダース『理性への希望』村井則夫訳、法政大学出版会2009年。シュナイダースによれば、ドイツ啓蒙はおよそ以下のよう
に時代区分される。初期（ないし第一期）1690年以前～1720年頃、盛期の前半（第二期）1720年～1750年頃、盛期の後半（第三期）1750年～1780年頃、後期（第四期）1780年～1810年頃（翻訳書 pp. 42-43）。また、哲学史家ヒルシュベルガーのテキストでは、ドイツ啓蒙がトマージウス等を含む「初期」（1690～1720）、ヴォルフとヴォルフ学派が活動する「第二世代」（1720～1750）、そしてメンデルスゾーンやレッシングを擁する「ドイツ啓蒙の頂点」（1750～1780）に分けられている、以下を参照。Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Bd. II. Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg, 13. Aufl. 1976, S. 257-266. なお、シュナイダースが手本にしたと思われるヴントは、ドイツ啓蒙を第一期から第三期（1690～1720年、1720～1750年、1750～1780年）に分け、その第一期にトマージウスらとともに、後にみるピエティスト派神学者ヨアヒム・ランゲを数えている、以下を参照。M. Wundt, *Die deutsch Schulphilosophie*, *ibid.*, S. 75-82.
- 7) 以下を参照。Heinrich Wuttke (Hrsg.), *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, Leipzig 1841, S. 14, in: *Christian Wolff Gesammelte Werke* (WW) I. Abt. Bd. 10, Hildesheim u.a. 1980. 当初ヴォルフは数学担当の講師としてハレ大学に赴任し、その後、哲学等を担当することになった。そして、トマージウスと同じくドイツ語で講義を行っている。

る。その試みは、『神、世界、人間の心、またあらゆる事象一般についての理性的な思惟』（1719）⁸⁾によってその第一歩が踏みだされることになる。この著書は存在論、心理学、世界論そして自然神学から成り、一般に「ドイツ語の形而上学」と呼ばれている。この著書をはじめとする複数の著書でヴォルフが用いた多数のドイツ語の学術用語が、その後、ドイツ語圏の思想界に基本的なターミノロジーとして受容され、共有されることになった⁹⁾。また、それまで古典語で行われていた授業や著作活動が、自らの母語で行われるようになること自体が、大きな「改革 **Re-Form**」だったに違いない。ドイツの若い世代は、この改革に反対するのではなくむしろこれを受け容れ、自らの言葉で思索する営みを歓迎したようである。そしてヴォルフの哲学は、ドイツ語圏の思想界で支持層を広げていくことになった。

当時のハレはまた、ルター派内での改革を企図するピエティストが活動するその派の中心地のひとつでもあった。大学が正式に開学される以前からピエティスト派神学者ブライトハウプト（1658－1732）¹⁰⁾がその地の貴族学校¹¹⁾で

-
- 8) Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (DM), Halle 11. Aufl. 1751 (1. Aufl. 1719), in: WW I. Abt. Bd. 2., Hildesheim 1983.
- 9) たとえば認識や認識能力に関わるタームとしてヴォルフが用いた「概念 **Begriff**: **notio, idea**」、「構想力 **Einbildungskraft**: **imaginatio**」、「理性 **Vernunft**: **ratio**」、「純粹悟性 **reiner Verstand**: **intellectus purus**」などは、まずクルージウス、マイアー、カントなど18世紀の哲学者に受容され、その後、現在に至るまで用いられている。それ以外にも、かなりの数の学術語がヴォルフの訳語に基づいていると考えられる。なおヴォルフがラテン語からドイツ語に翻訳した基本用語については、以下を参照されたい。Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Woffischen Philosophie*, Leipzig 1738, 3 Bde., in: WW III. 1.1-1.3, Hildesheim 1977, Bd. 1.1, S. 78-100.
- 10) ブライトハウプトによれば、ピエティスムスの主旨は、ルターによってはじめられた改革の仕事を発展させること、形式主義のうちに硬直している教会に、信仰の生きた源泉である神の言葉によってふたたび精彩を与え、初期の改革者たちのもっていた活力に満ちた信仰を取り戻すことにあった。この点については以下の拙訳に附した訳注を参照されたい。ノルベルト・ヒンスケ「カントに於ける矛盾論の概念と、その17, 18世紀プロテスタント論争神学からの由来——カント二律背反論の未だ気づかれざる起源について——」（『関西学院哲学研究年報 第34輯』2000年9月、pp.

講義を行っており、大学開学後は同じくピエティスト派の A.H. フランケ (1663–1727)¹²⁾ が J. ランゲ (1670–1744)¹³⁾ とともにハレにやってくる。

この、福音派内部での改革をすすめるピエティスト派神学者の間に、先に触れたような革新をすすめるヴォルフに対する批判が起り、両者の間に軋轢が生じる。直接批判の対象となったのは1721年に行われた「中国人の实践哲学」というヴォルフの公開講演だった¹⁴⁾。その後、ピエティスト派神学者のはたらかかけに応じ、プロイセン政府はヴォルフを無神論者として、1723年にハレならびにプロイセン全土から追放している。恐らく、両者の論争はある境界を超えるところで政争へと発展し、後世に記憶されるスキャンダルを引き起こしたのである。そして、この論争で争点の一つとなったのは、自由概念についての解釈だった。本稿では、ヴォルフとピエティスト派の論争について、自由概念

109–110)。また、以下も参照。Werner Raupp, Article „Breithaupt, Joachim Justus“ in: DGP vol. 1, pp. 145–146.

- 11) 「貴族学校」は、宮廷で仕事をする人材を養成するための教育機関で、主に貴族の子弟がその対象だったようである。16世紀末に創設され、17世紀後半に刷新されて、一部の貴族学校は大学に格上げとなる。ハレの貴族学校は1680年に設立され、1694年に大学となった、以下を参照。Artikel „Ritterakademie“ in: *Meyers Grosses Taschenlexikon in 24 Bänden*, Bd. 18, Mannheim 1987, S. 276f.
- 12) 以下を参照。Juliane Jacobi, Article „Francke, August Hermann“ in: DGP vol. 1., pp. 352–353. プライトハウプトとフランケは共にピエティスト派の理論的指導者のひとりだった P.J. シュペーナー (1635–1705) からの直接の影響下に自らの思想を形成した神学者である。また、後に学校教育制度に関する理論家として名を残すことになるフランケは、1695年ハレの近郊グラウヒャに慈善学校を設立し、授業料を取らない教育施設の運営を行った。フランケは、その後さらに孤児院、女子の教育施設、病院、出版所などを設置することで、神学や教育の分野だけでなく、広く社会的な福祉の実践家として優れた仕事を残している。
- 13) 以下を参照。Michael Albrecht, Article „Lange, Joachim“ in: DGP vol. 2., pp. 690–697. アルブレヒトによればランゲもまたシュペーナーと親交があり、その直接的な影響下にあったようである。
- 14) 以下を参照。Chr. Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, übers. eing. u. hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg, 1985, Einleitung des Herausgebers. なお本書の編者アルブレヒトによれば、海賊版ではなく当該講演のヴォルフ自身の校正を経たオーセンティックな版が出版されるのは1726年である。ピエティスト派神学者は既刊の著書、特に上記『ドイツ語の形而上学』を主な批判対象としている。

の解釈に焦点をあてて振りかえることにする¹⁵⁾。

I. ヴォルフの自由概念

ピエティスト派神学者たちは、ヴォルフの世界観のうちにある種の決定論を認めたようである。問題となるのは、あらゆる事象生起が充足根拠律に基づくのみならずヴォルフの存在論のうちに自由の成立する余地があるのか、という点である。換言すれば、自然の事象だけでなく、自発的に行われているはずの「私」の選択や行為もまた、常に先行する原因や根拠によって、他ではありえないという仕方では決定されているのか、それとも「私」の行う選択や行為については、一義的に決定する先行的原因や根拠をもたないのみならずすることができるのか、という問いである。ここでは、ピエティスト派神学者が批判に際して言及するヴォルフの『ドイツ語の形而上学』、ならびに双方による論争を掲載するテキスト、『ランゲ教授ないしハレ大学神学部による、枢密顧問官クリスティアン・ヴォルフ教授の形而上学への註解』¹⁶⁾を手引きに、両者の論点を整理したい。この形而上学書の「存在論」でヴォルフは充足根拠律を以下のように定義している。「無から何かが生じることはあり得ないので、存在するものはすべて、なぜそれが存在するのかについての十分な理由をもっている。すなわ

15) ヴォルフとランゲの論争については、以下の研究論文がある、Bruno Bianco, „Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Ranges Kritik an Wolff“, in: N. Hinske (Hrsg.), *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg 1989, S. 111–155. この論稿でビアンコは、ランゲがヴォルフの存在論ならびに世界論にみられる決定論的な性格や予定調和説を批判することに触れつつ、それが理由なき批判ではなかったと述べ、ピエティストの側から事件の真相に迫ろうとしている。本稿では、ビアンコが用いなかった次のテキストに定位しつつ、論争の一つの焦点を見極めることを試みたい。Des Herrn Doct. und Prof. Langens oder: Der Theologischen Facultaet zu Halle Anmerkungen über des Herrn Hoff-Rats und Professor Christian Wolffens Metaphysicam... (KV), Cassel 1724, in: WW I. Bd. 17, Hildesheim 1980 (『ランゲ教授ないしハレ大学神学部による、枢密顧問官クリスティアン・ヴォルフ教授の形而上学への註解』)。

16) 註15を参照されたい。

ち、なぜあるものが「単に可能的であるに止まらず——引用者」現実となるのかについて理解するための何かが、常にあらねばならない」(DM § 30, S. 16 f.)¹⁷⁾。同書によれば、この根拠律は自然の事象だけでなく、人間の行為についてもまた例外なく妥当する。自然現象と同様、人間の意志による自発的な行為もまた、常に決定根拠があるとみなされるわけだ¹⁸⁾。ヴォルフによれば、矛盾律¹⁹⁾と共に根拠律は、現実世界の成立条件であり、この原理に基づいて現実世界は構成されている。すなわち、どの事象もが例外なく何らかの原因に基づいて生起し、そしてその事象連鎖の総体が現にある世界として生成するわけだ。そして、根拠律が構成する事象連鎖のうちでは、先行するものが後続するもののあり方を制約しており、そこに原因と結果の結びつきがかならず認めら

17) 1713年刊行の『ドイツ語の論理学』には、以下のような定義が見られる。「すべてのものは、なぜそれが存在するのかについて、根拠をもっている。なぜなら無からは何も考えることができないのであるから、存在しうるのはすべて充足根拠(ないしは理由)をもたねばならず、この根拠によってわれわれは、なぜそのものが在らぬのではなく在るのが理解できるのである」(Chr. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (DL), Halle 1713, in: WW I. 1., Hildesheim 1978, Vorbericht § 4, S. 115)。また、後年執筆されたラテン語の『存在論』では以下のように定義されている。「何ものも、それがなぜ存在しないのではなくむしろ存在するのかという理由なしには、存在しない *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*」(Chr. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt u. Leipzig, 2. Aufl. 1736 (1. Aufl. 1730) in: WW II. 3., Hildesheim 1962, § 70, S. 47)。

18) ヴォルフが精読していたライプニッツの『弁神論』では、充足根拠律が以下のように定義されている。「決定理由という原理…これにしたがえば、原因ないし少なくとも決定理由なしには何事も起こらない。すなわち、なぜそのものが存在しないのではなくむしろ存在するのか、またなぜ別様にではなくてまさに現にあるような仕方 で存在するのか、ということに答えるようなア・プリオリな理由がなければ、いかなることも生じない」(Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée...*, Amsterdam 1710, in: Leibniz, *Die Theodizee* (Theod), Französisch u. Deutsch, hrsg. u. übers. von Herbert Herring, Frankfurt 1996, Bd. 1, I. § 44, S. 124)。

19) ライプニッツによれば、私たちは矛盾律に基づいて、認識の真理性を判定する。すなわち、矛盾を含む命題を偽とみなし、偽である命題と反対のもの、これと矛盾するものを、真とみなす、以下を参照。Leibniz, *Monadologie*, hrsg. von H. Herring, Hamburg 1969, § 31, S. 41。

れる。この因果連関は例外を許さず、決して何らの原因もなしに —— 無から —— 何かが生じることはない。これに対して、このような因果連関が必ずしも認められないのが、ヴォルフによれば「夢」の世界である (vgl. DM § 142, 143)。「夢」のうちでの事象生起には、出来事相互の間に必ずしも連結関係がみられず、出来事間にいわばコマ飛びのようなことが起こりうる。換言すれば、ある場面から別の場面への移行に際して、連続的ではなく非連続的な、または自然法則に矛盾するような、変化がみられる。そして、このような差異を生み出すものが、現実世界を構成する原理である根拠律に他ならない —— このようにヴォルフは考えている²⁰⁾。したがって、それぞれの「私」が行う選択や行為についてもまた、なぜそれが生じたのかについて原因となるものがあり、それが当該行為や選択の生じたことに対する根拠を与えることになるわけだ。すなわち「私」の行う選択や行為についてもまた、原因や理由をもたないということ、すなわち無から生じることはありえず、常に何らかの原因ないし理由によって他のすべての可能性を廃棄しつつ、現実化するのである。後にみるように、このような世界像が「機械」という比喻によって同書に提示されている。では、人間に自由は認められないのだろうか。またもし認められるとするならば、それはどのような内容をもつのか。いずれにしても「存在論」に提示されているヴォルフの世界観は、決定論的である。同書の「経験的心理学」でヴォルフは、自由概念について以下のように述べている。

「自由は、二つの同じように可能なもののうち、より好ましいものを自らの選択意志によって選ぶという心有能力」(DM § 519, S. 317) である。

ここで「選択意志 **Willkür**」と訳したタームは、「意志 **Wille**」と「選択 **Kür**」ないし「選択する **küren**」から成る合成語で、恣意、随意、随意志、決意性などと訳すことのできる言葉である。同書に附されたインデックスには、直訳す

20) もちろんヴォルフには「無意識」を主題化するという発想はなく、夢のうちに、無意識の次元で当事者がもつ意味の連鎖について考えるという観点はなかった。

ると「自発性」を意味する „spontaneitas“ がそのラテン語の対応語としてあてられている。本書執筆に先立ちヴォルフがライプニッツの『弁神論』に習熟していたことを想起するとき²¹⁾、同書でライプニッツが自由概念の定義に際して「偶然性」、「知性」とともに「自発性 *spontanéité*」を用いていたことが同時に思い出される²²⁾。「自由」とは、論理上の矛盾を含まず、対象ならびに自らの置かれた状況についての確かな洞察に基づき、自己自らの決定によってなされる選択や行為である、とみなすのがライプニッツだった。恐らくヴォルフは、このライプニッツの考え方にに基づき、ここで「自発性」を自由概念の不可欠の構成要素とみなし、これを「選択意志」のうちに含意させているのである。その後、「spontaneitas—Willkür」という羅独語の対応関係は、ゴットシェートの哲学書で再現され²³⁾、ルードヴィキの著書²⁴⁾やマイスナーの『哲学辞典』²⁵⁾、さらにはツェードラーの『万有事典』²⁶⁾などに繰り返し採り上げられている。このことから、**「選択意志 Willkür」**と**「自発性 spontaneitas」**の対

21) 以下の拙論を参照されたい、「ヴォルフ学派の自由概念」(関西学院大学言語教育研究センター『言語と文化 第15号』2012年3月, p. 89, 註47)。

22) 以下を参照。G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée...*, ibid. Bd. 2, Theil III. § 288, S. 75.

23) 以下を参照。Johann Christoph Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften, in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zween Theilen abgehandelt werden...* (EG) 2 Bde., Leipzig 7. Aufl. 1762 (1. Aufl. erster Teil 1733/ zweiter Teil 1734) in: WW III, 20.1 u. 20.2., Bd. 20.1, § 991, S. 516.

24) 以下を参照。Carl Günther Ludowici, *Ausführlicher Entwurf...*, ibid., S. 88 u. 98. ルードヴィキはヴォルフ主義者で、ライプツィヒ大学哲学科の教授である。

25) Artikel „Willkür“ in: Heinrich Adam Meissner, *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth u. Hof 1737 (Neudruck: Düsseldorf 1970), S. 725.

26) 以下を参照。Artikel „Willkür“ in: Johann Heinrich Zedler (Hrsg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*. 64Bde., Halle u. Leipzig 1732-1750, Bd. 57, 1748, Sp. 268. なお、この事典は、1738年刊行の第19巻以降、ヴォルフ主義者ルードヴィキが編集の任にあたっている、以下を参照。Ulrich Johannes Schneider, *Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin, 2013, S. 74.

応関係がヴォルフ主義者の間に定着し、継承されていることが確認できる。時代の知の集大成を企図するツェードラーの『万有事典』（全64巻）にもこの対応関係が再録されていることから、それが狭義のヴォルフ主義者にとどまらず、より広い読者層に受容されていたと見なすべきかも知れない。いずれにしても „spontaneitas“ と „Willkür“ は重なる内容をもつタームとして、広範な知識層に認められていたことがわかるだろう。その後、18世紀の「経験的心理学」は、この二つのタームを軸に自由概念についての考察を深めていくことになる²⁷⁾。

次に、先の定義にみられる「より好ましいもの」という表現についてみておきたい。原文を交えて読むと、「自由は、二つの同じように可能なもののうち aus zweyen gleich möglichen Dingen、より好ましいものを自らの選択意志によって選ぶ durch eigenen Willkühr dasjenige zu wehlen, was ihr [scil. Seele] am meisten gefällt」という心の能力」である²⁸⁾。より忠実に原文を日本語に直すならば、「二つの同じように可能なもののうち、最も好ましいものを…選ぶ」となる。日本語として自然な文とするため上記のように訳出しているが、ここでは二つのものが比較されつつ、選考対象には最上級が用いられているわけだ。したがってここで意味されている「より好ましいもの」とは、自分にとって最も有益なもの、短期的にみただけではなく長期的にみて益するところが最も大きい対象である。ところで、何が自分にとって最も有益であるかを教えるのは、対象を認識し状況を把握する能力、すなわち「理性」である。したがって、ここでの「最も好ましいもの」とは理性によって教示されたものに他ならず、「理性が自由の根拠」(DM § 520, S. 318)となる²⁹⁾。換言すれば、

27) 以下の拙論を参照されたい、「自由概念の階層的解釈 ―ヴァーグナー、バウムガルテン、マイアー―」(『関西学院哲学研究年報 第45輯』2012年3月 pp. 1 (120) -43(78); 「ヴォルフ学派の自由概念」(註21を参照)。

28) 引用した文の綴り方は現代ドイツ語とは異なっている。現代の正書法に即して修正することも可能であるが、ここではヴォルフの原文をそのまま引用する。

29) 同様の考え方はゴットシェートにもみられる。ゴットシェートによれば、よきものについての判明な表象に基づく欲求が自由意志であり、判明でない表象に基づく欲求は感性的欲求である。そして、判明な表象をもたらすのは理性であるから、理性

対象を認識する能力である理性が教える「最もよきもの」、自らにとって「最も好ましいもの」というデータに基づいて、「私」が選択し行為するとき、「私」は自由であるわけだ。もちろん、「よきもの」や「好ましいもの」がわかっていても、これを選ばず別のもの、より劣るものを選ぶことも可能なはずである。また、このような選択可能性のうちに自由をみることもできるだろう。しかし、自分の置かれた状況や対象を明確に把握しつつ、それでもより劣ったものを選ぶことは理にそぐわず、いわば愚かしい行いである。したがってそのような選択や行為を自由であるとみなすならば、自由とは、理に即さない、勝手気ままな選択や行為を含むことになる。そうすると積極的な意味や価値の担い手であったはずの自由概念が、マイナスの価値を担うことにもなりかねない。ヴォルフは、理性に反する選択や行為については、これを自由とは認めない。それは理性と異なる動機、例えば感性的な衝動や欲求に従うものであり、自由ではないとみなす。すなわち、そのとき主体は自らに利益をもたらすものが何であるのかを十分理解せずに選択し行為しているので、自由の条件を満たしていないわけだ。この点については、ヴォルフがそのモデルとしていたライプニッツのもとで、自由を構成する要素として「偶然性」、「自発性」に加えて「知性」が置かれていたことが想起される。認識能力の提示するデータに基づかない選択や行為は、自由の名に値しない、という考え方である。すなわち、理性ないし知性に基づかない自発性は自由の条件を満たしていないわけだ³⁰⁾。以上

に基づく欲求が自由意志であることになる、以下を参照。EG I § 1058, S. 544, EG I § 1064, S. 546.

- 30) このような見解は、一見非合理的な行為のうちに認められるような満足に価値を置く立場からは、硬直した理性主義とみなされるかもしれない。喫煙や適量を越える飲酒に自らの満足を見出すことは、間違いなく人間的な事柄である。それこそが他の動物にはみられない特殊人間的な快楽であり至福であるとも考えられるだろう。こういった事柄を含めて人間の自由について考えるとき、ヴォルフの自由概念はすでに私たちの日常感覚とは少し異なるようにすら思える。また理性を道具とみなし、欲求能力こそが人間にとって最後の審級であると考えた立場からは、ヴォルフの考え方は否定されるだろう。しかし、西洋思想史を振り返ると、アリストテレス以来このような理性ないし知性に基づく選択のうちに「自由」を認める解釈が繰り返しまれ、それが主流派であったと言えそうである。U. Heiden u. H. Schneider

がヴォルフの自由概念である。

ここでもう一度選択や行為の自由と必然性について考えてみたい。出発点にあったのは、充足根拠律に基づく事象連鎖のうちに自らを見出す私たちの選択や決定に自由がほんとうに認められるのか、という問いだった。以上にみたヴォルフの自由概念は、理性や知性が提示する「最も好ましいもの」という動因に「私」が必ず従うことのうちに認められるのではないか。換言すれば、理性の示す、私にとって「最も好ましいもの」という動因に必ず従うことのうちに自由をみるのが、ヴォルフの自由概念ではないのだろうか。そしてまさにこの点に、決定論が読み取れるわけである。自然の事象が常にそれに先行する状態のうちに決定根拠をもち、例外なしに自然法則に基づく事象連鎖を形成するように、人間の選択や行為もまた、常に先行する状態のうちに決定根拠をもち、理性が「最も好ましいもの」の表象を示せば、必ずこれに従う——このような考え方が、批判の対象となるわけだ。

Ⅱ. ランゲの批判 (1)

ピエティスト派神学者ヨアヒム・ランゲによれば、ヴォルフは自然の事象と同様、「自由な諸原因」をも「機械的な運命のうちに引き込んでしまった」(KV 18)。ランゲによればまた、ヴォルフは「原因と結果の連鎖を無限な前進」とみなしているが、同様の考え方で「よく知られているようにスピノザとその同類たちが、自由と道徳を抹殺したのである。そして第一原因である神の存在を不当にも身近に引き寄せ、この世界のすべての出来事を、終わりのない永遠の連鎖のうちにもち込んだのである」(KV 18)。

確かにヴォルフは世界をひとつの「機械」に譬え、そのうちに起こるすべての出来事や活動が相互に結びつくことで制約しあっていると述べている。「機械とは、その作用が合成という仕方に基づいているような複合体である。同じく世界も、その変化が合成という仕方に基づくような複合体である。…した

(Hrsg.), *Hat der Mensch einen freien Willen?* Stuttgart 2007.

がって世界は一つの機械である」(DM § 557, S. 336f.)。ヴォルフは世界を充足根拠律に基づく事象連鎖の統一体とみなし、個々の出来事が先行する状況のうちなる原因によって決定されているという世界観をもつわけだ。また、ここでランゲはヴォルフをスピノザと比較しており、スピノザと同様の決定論的な世界観をもつものとして批判している。すなわち、世界を構成する原因と結果の連鎖を無限なものとし、第一原因である神を、身近に引き寄せた、と。この批判は何を意味するのか？

Ⅲ. スピノザの世界観とその運命論

ここでピエティスト派神学者は、ヴォルフの世界観にみられる決定論の原型をスピノザの思想のうちにみている。以下では、当時の思想界に強い影響力をもっていたと思われるスピノザの世界観をみておきたい³¹⁾。スピノザによれば、実体³²⁾といえるもの、すなわちそれが存在するために自ら以外のものの助力を必要としない存在者は、唯一つ、事象の全体を意味する自然である。「自然の内には唯一つしか実体がなく、その実体は端的に無限である」(E I. Pro 14, Cor 1, S 107)。そしてこの「自然」が「神」と同定される³³⁾。この「自然」でありかつ「神」である存在者は、無限の大きさをもつ全体として、自らのう

31) 本稿では、スピノザの主著『エチカ』に基づいてその思想を確認する。Baruch de Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (E), 1677, in: *Spinoza Opera*, Latein u. Deutsch, hrsg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt 1989. Erster Teil (I), Definitio (Def), Propositio (Pro), Demonstratio (Demo), Corollarium (Cor).

32) スピノザ自身の定義によれば、「実体とは、それ自身において存在し、それ自身によって考えられるもののこと」であり、「その概念を形成するために他のものの概念を必要としないもの」である (E I. Def 3, S. 88)。なお最も頻繁に引用されるのは、デカルトによる以下の定義である。「実体のもとで私たちは、それが存在するために他のいかなるものも必要としない、という仕方存在するものを理解する」(René Descartes, *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644, I. 51 (*The Principles of Philosophy*, transl. by J. Vietch, intr. by A. D. Lindsay, London 1975, p. 184)。

33) 「私たちが神ないし自然と名づける永遠で無限な存在者」(E IV. Praefatio S. 383)。

ちにすべてを包摂している。「存在するものはすべて神の内にある」(E I, Pro 15, S 107)³⁴⁾。したがってこの存在者の「外」には、いかなるものも存在しない。それぞれの「私」は、この机や椅子や、それ以外のすべての存在者とともに、この唯一の実体のうちに位置するわけだ。ここではまず、空間の拡がりの全体のようなものとしてこの実体が想像できるだろう。つまり存在するものすべてを自らの内に含む全体としての「自然」ないし「神」である。しかし、この自然ないし神は単なる空間的な拡がりをものみ意味するものではなく、同時にまた「私」、机、椅子といったものを含むすべての存在者に内在し、いわばそのうちに浸透しており、そのものの内側からこれらを形成し、そして制約している。すなわち「神はあらゆるものの内在的原因」でもある (E I, Pro 18, S 121)。そしてこの「自然」のもつ事象形成的なはたらきを意味するのが「能産的自然」である。これに対して可視的であり計測可能な事象の総体は、「能産的自然」の活動の結果であり、これをスピノザは「所産的自然」と名づける。「私」を含む可視的な存在者はすべて「所産的自然」に帰属するものであり、常に能産的な自然の活動によって生かされているわけだ。そしてこの「能産的自然」こそが、「私の存在」を、そしてこれに付随するすべてのことを、したがってまた「私」の「意志」や「認識」や「欲求」を制約し、決定する。そもそも「私」の「意志」や「欲求」は、「私」を通してこの自然が意図するところに他ならない。また「私」の「思惟」は、「私」を通して自然それ自身が思惟するわけである³⁵⁾。すべては、唯一なる自然のはたらきであり、その「変容

34) より正確には以下のように述べられている。「存在するものはすべて神の内にある、そして神なしにはいかなるものも存在できず、また考えることもできない」(E I, Pro 15, S 107)。同様のことが以下のようにも述べられている。「存在するものはすべて神の内にある、そして神によって考えられねばならない。したがって神は神自身の内に存在するすべてのものの原因である」(E I, Pro 18, Demo, S. 121)。ここにみられるのは一つの典型的な汎神論に他ならない。

35) スピノザは以下のように述べている。「現実的知性は、有限なものであろうと無限なものであろうと、意志、欲望、愛などと同様、能産的自然ではなく所産的自然に数え入れなければならない」(E I, Pro 31, S. 133)。また、「人間精神は、神の無限な知性の一部」である (E II, Pro 11, Cor S. 179)。

Modificatio」(E I. Pro 28, Demo, S 129)に他ならない。またこの「能産的自然」の活動は、それ自身の本性である必然性に基づいて、他ではありえないという仕方で一義的に決定されており、他のあり方の可能性は悉く排除されている。すべては今まさにあるようなし方で存在すべく決定されているのであって、決して他のあり方はできない——これがスピノザの基本的な考え方である。スピノザによれば、

「自然のうちには偶然的なものはまったく存在しない。すべては神の本性の必然性によって一定の仕方 で存在し、作用するように決定されている」(E I. Pro 29, S. 131)³⁶⁾。

- 36) „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum“. 晩年のスピノザを訪問し、『エチカ』の草稿を目にしたライプニッツは、この箇所について以下のように記している。「命題29 [...] この命題の証明は曖昧であり唐突である[...]。決定的に重要なのは、スピノザがまったく触れていない「偶然」の定義である。他の人々と同じく「偶然」ということで私は、そのものの本質が存在を含んでいないものを考えている。この意味では、スピノザ（の24命題）自身にしたがって、個々の事象は偶然的である（Leibniz, „zu Spinozas Ethik“ in: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, hrsg. von E. Cassirer, Teil I., Hamburg 1996, S. 290)。ここでライプニッツが「偶然 contingens」とみなすもの、つまり「そのものの本質が存在を含んでいないもの」とは、恐らくスピノザの語る「そのものの本質が存在を含んでいるもの」、すなわち「自己原因」的な存在者ではないものを意味する。スピノザによれば「自己原因のもとに私は、その本質が存在を含んでいるものを考えている」(E I. Def. 1)。「自己原因」とそれ以外のものを分け、後者については偶然的であると考えるのがライプニッツである。引用箇所にもみられる「この意味で」とは、「そのものの本質が存在を含んでいないもの」であり、ライプニッツが言及するスピノザの「24命題」すなわち「神によって産み出されたものの本質は、存在を含まない」(E I. Pro 24, S. 127) がこれに対応している。「その本質が存在を含んでいるもの」(すなわち「自己原因」と、そのものの「本質が存在を含んでいないもの」(自己以外の何か——最終的には神——によって産み出されたもの)を事柄上いったん区別しつつ、それにもかかわらず両者を同じ様に「必然的」とみなすスピノザの事象理解に異議を唱えるのがライプニッツである。そのものの「本質が存在を含んでいないもの」、つまりそれぞれの「私」やこの机や椅子については、それらのものの本質が存在を含んでいないのであるから、すなわち存在するかしないかが決定されていないのだ

先に触れたようにここでの「神」は、自然に外在する人格的な存在者ではなく、「自然の全体」と一つであるような存在である。それは絶対的に無限な全体であり、そこに無数の個物やそれらの本質規定が認められるような存在者である³⁷⁾。そして、この無限な全体である世界ないし自然は、それ自身「必然性」に基づいて存在するものであり、いわば自らもまた必然的に在りかつはたらいっているわけだ。換言すれば、自然すなわち「神は、意志の自由によって作用するものではない」(E I Pro 32, S. 135)。なるほど「神」すなわち「自然」は、自ら以外の何ものによっても制約されたり、決定されたりすることのない存在者である。そもそもこの「自然」にとって、自己に外在するものは存在しない。では、このようにすべてが必然性に基づいて決定されている世界にある「自由」とは、どのようなものでありうるのか。

「自らの本性の必然性によってのみ存在し、自己にのみ基づいて行為へと決定されるものが、自由であると言われる」(E I. Demo 7, S. 89)。

スピノザによれば、それが存在するために自ら以外のいかなるものも必要としないという仕方では存在するものは、先にみた全体としての「自然」だけである。したがって自己にのみ基づきうるものは、この全体としての「自然」の他にはない。そして、自由でありうるのもまた、この全体としての「自然」だけであるはずだ。なるほど「自然」は、自ら以外の何ものによっても制約され決定されることのない、またその意味で自由な存在者であるだろう。これに対して、自然の内なる存在者であるそれぞれの「私」は、常に自己に先立つものに

から、特殊な存在者である「自己原因」とは区別すべきであり、偶然的であるとみなすのが至当である —— これがライプニッツのスピノザ批判に他ならない。換言すれば、そのものの本質が存在を含まないものについて、そのものの存在しないことが可能であるとみなし、偶然的な存在者であると考えるのがライプニッツである。

37) スピノザによれば、諸々の事象は、すべてこの唯一なる自然・神をいわば母胎とし、ここから生じており、またこれが「変容」したものである、以下を参照。E I. Pro 28 Demo, S. 129.

よって制約されており³⁸⁾、したがって「自己にのみ基づく」ことができず、また自由ではありえない。恐らく原理的に、人間には「自己にのみ基づいて行為へと決定されるもの」、すなわち全体としての自然だけのものつはずの自由は認められないに違いない。では、この反対概念について、つまり自由ではない状態について、スピノザはどのように考えているのか。先の引用箇所に次の文が続いている。

「これに対して、必然的あるいはむしろ強制されているといわれるものは、一定の仕方 で存在し作用するように、他のものによって決定されるものである」(E I. Demo 7, S. 89)。

ここで「自由」に対置されているのは「強制 *coactus*」であり、「他のものによって決定される」もの、ないしことである。基本的に人間は、事象連鎖の網の目のうちに自らを見出し、様々なものによって常に制約されている。特に、先行する状態やそこにみられる様々なファクターによって、その在り方を決定的に制約されているといえる。そもそも「私」の本性である性別、人種や肌の色、また身体性、性格、嗜好、能力などは、一般に「私」に先行するところにその決定根拠をもっている。「私」の個性ないし本性と考えられる事柄の多くは、「私」以外のところにその原因と理由をもっているわけだ。そして、「私」はそれらの多くに対して選択権をもたず、気がつけばそのようになっていた、というしかない。そして自ら変更できないことについては、様々な解釈することはできるにしろ、最終的にはただ受容する他ない。では、人間は常に自ら以外のものに「強制」されているのだろうか。「強制」は、当事者の意志と無関係に、ないしその意に反して何かをさせることを意味する。当事者が自発的に行うことについては、ふつう「強制」(する)とは言わない。「私」は自

38) 後にみるように、スピノザによれば「私」やこの机を含む世界内にあるすべての事象は、「自分と同様に有限であり限定された存在である別の原因から、存在や作用へと決定されることによってはじめて存在することができる」(E I. Pro 28, S. 129)。

発的に何かを行うことがある。その限り「強制」されていない選択や行為があるといえるだろう。それとも、このように考えること自体が間違っているのだろうか。人間の自由についてスピノザは以下のように述べている。

「理性の指示に従って行動する限りにおいてのみ、ひとは自由であると呼ばれる」
(vgl. E IV Pro 72, Demo, S. 483)。

ここには、理性に基づく選択ないし行為としての自由概念が提示されている。感性的な欲求や衝動を離れて、理性の示す動因に従うところに人間の自由が成立するという考え方である。すべての存在者が必然性をもって存在しているという前提の下で、それでも人間にのみ自由な選択や行為があるとする、それは、自然法則を含むあらゆる他者からの「私」に対する強制や決定から独立に、ただ「私」自身のうちなる本性に従うこと、すなわち、身体的・感性的な欲求にではなく、特殊人間的な本性である理性に従うことに他ならない——これがスピノザの提示する自由概念である。自由を基礎づけるものは人間固有の能力である理性だ、という伝統的な考え方をここに確認することができる³⁹⁾。「理性」の示す動機に従う自発性を自由とみなすヴォルフは、ここにみるスピノザの洞察に、確かに似ている。

39) アリストテレスは、自らの置かれた状況を十分に理解したうえでの自発的行為を、自由と考えている。「不自由な行為とは、強制ないし無知から生じるものであるから、自由意志による行為とは、その原理が行為者自身のうちにあり、しかも行為者が行為の個別的な状況を理解している行為であるだろう」(Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Hamburg 1995, S. 48 (1111a))。トマス・アクィナスにも同様の趣旨をもつ言説がみられる。「あらゆる自由の根は、理性のうちに基礎付けられている」(Thomas Aquinas, *De veritate*, qu. 23, art. 1.c. vgl. Peter Nickl, „Thomas von Aquin und Meister Eckhart“, in: U. Heiden u. H. Schneider (Hrsg.), *Hat der Mensch einen freien Willen?* Stuttgart 2007, S. 102, Anm 5)。

Ⅳ. ランゲの批判 (2)

ヴォルフに対するランゲの批判、「そして第一原因である神の存在を不当にも身近に引き寄せ、この世界のすべての出来事を、終わりのない永遠の連鎖のうちにもち込んだ」(KV 18)という批判については、スピノザの『エチカ』に次のような対応箇所がみられる。

「あらゆる個物、また有限であり限定された存在であるすべてのものは、自分と同様に有限であり限定された存在である別の原因から、存在や作用へと決定されることによって初めて存在することができるし、また作用へと決定されることができる。さらにこの原因もまた同様に有限であって限定された存在である別の原因から、存在や作用へと決定されることなしには、存在することはできないし、作用へと決定されることもできない。このようにして無限に進む」(E I. Pro 28, S. 129)⁴⁰⁾。

個々の出来事が必ず自らの外部にその原因をもち、そしてその原因である何かもまた、それ自身の外部に自らの原因をもつこと、そしてこのようにしてある出来事の原因からさらに先なる原因へと進む遡源が、無限に進行するということがここでは語られている。事象連鎖の総体であるこの世界の原因は、無限に繰り返される遡源の彼方に想定されているわけだ。では、ランゲはなぜ、ヴォルフは「第一原因である神の存在を不当にも身近に引き寄せ」た、と述べたのか。スピノザは「神について」という表題をもつ『エチカ』第一部の最初の定義で、「自己原因 *Causa sui*」について述べている⁴¹⁾。自己原因とは、自

40) スピノザ自身は「根拠律」というタームを用いていない。しかしここにみられる原因と帰結の連鎖という考え方のうちに、この原理が読み取れるだろう。「無からは何も生じない」という基本原理は、スピノザの世界観を基礎付ける原理でもあったわけである。

41) スピノザ自身の言葉によれば、「自己原因とは、その本質が存在を含むもの、換言

己の在ることの原因を、自己以外の何かのうちにではなく、自己自身のうちに
もつ存在者である。換言すれば、自己を自己自身が生み出す存在者である。そ
してスピノザは「神」を「自己原因」とみなす。この点については、造物主に
ついての伝統的な解釈に抵触することはないだろう。しかしスピノザによれ
ば、同時に、「神」は「超越的な原因ではない」(E I Def 18, S. 121)。すなわ
ち自己原因であるものは、ここで世界の外に想定されてはいない。そもそも
「世界の外」ないし「自然の外」は存在しないのだから、「自己原因」もまた、
世界の内に想定されねばならない。したがって無限の遡源、原因の原因へ向け
ての無限背進は、あくまでも世界内に止まる。これに対して、オーセンティッ
クな解釈によれば、「神」は人間的な世界の外なる存在者である。ヴォルフ学
派に数えられるバウムガルテンは「神」を「世界に外在する存在者 *ens
extramundanum*」⁴²⁾と明確に述べている⁴³⁾。この表現が最も明快に西欧の伝
統的な「神」のあり方を示しているといえよう。世界に外在することで、現世
的な次元とは異なる特殊な性格を与えられていた「神」を世界内に置くことに
対して、ピエティスト派神学者は批判せずにいらなかったのだろう。

V. ヴォルフの反論

では、これらの批判に対してヴォルフはどのように自らの立場を弁護し、ま
たその自由概念を擁護するのか。ここでヴォルフの弁論をみることにしたい。

すれば、その本性が存在するとしか考えられないもののことである」(E I Def I,
S. 87)。「その本質が存在を含む」とは、そのものが偶然的な存在ではなく、必ず存
在することを意味している。

42) Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 4. Aufl. 1757 (1. Aufl. 1739)
übersetzt, eingeleitet u. herausgegeben von Günther Gawlick u. Lothar
Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, § 388, S. 211.

43) ライプニッツにも同様の解釈がみられる。ライプニッツによれば、帰結から根拠へ
と進む遡源の連鎖がどれほど続くにせよ、最終的な根拠はこの連鎖の外あると考
えられる、以下を参照。Leibniz, *Monadologie*, von H. Herring, Hamburg 1969,
§ 37, S. 43.

「私は無限前進 *progressus in infinitum* を認めない。というのは、(私はまだ神の存在とそして神が自由な決断によってこの「現にある世界を構成する事象」連鎖を決定したことを証明してはいないが)、偶然的な存在者 *existentia contingentis* を説明するにあたって、終わりなく常に新たな根拠をもたねばならないのならば […] 出来事の連鎖において、そのものの前にはいかなる充足根拠 *ratio sufficiens* もありえないところに至る。 […] すなわち最後には第一原因または神に至らねばならない。またそのことでわれわれは偶然的なものの充足根拠を得るのである」(KV 20f.)。

ここでまずヴォルフは、スピノザが出来事の連鎖の「無限性」[*progressus bzw. regressus in infinitum*] (vgl. E I Pro 28, S. 129) を主張するのに対して、これを否定している。出来事の連鎖はしたがって無限ではなく、その最初に、「第一原因」である「神」が置かれる。すなわち、「第一原因」を認めることによって、事象連鎖をこの「第一原因」にまで遡源可能なものと、したがって無限な連鎖ではないと、ヴォルフは主張している。恐らくここでは、「世界に外在する存在者」を想定し、その存在者のうちに第一原因が置かれ、この特別な位置を与えられた原因によって遡源の無限性が否定されるわけだ。無限の前進ないし背進を形象化するならば、まず円環が想起されるだろう。そして円環の内には、はっきりそれとわかる「第一原因」はみられない。これに対して「第一原因」は、いわば特権的な原因として、系列の外に想定される。そしてこの系列の外に想定される「神」は、ヴォルフによればまだ証明されてはいないものの、自らの自由な決断によってこの世界を、現にみられる事象連鎖から成る全体を選択し、決定している。ここで、「神」の決断は必然的ではなく、いわば選択の余地のある決断であり、したがって自由な決断であったと、考えるわけだ。ここではスピノザが「神」の本性を必然性のうちに求めていたことが想起される。「神」すなわち「自然」はスピノザによれば自らの本性の必然性にしたがってすべての事象を生成する。すなわち「神は意志の自由によって作用するものではない」(E I Pro 32, S. 135)。また、ここでヴォルフは、世界

内の事象を「偶然的な存在者」と呼んでおり、必然的存在者とは呼ばない。偶然的な存在者とは、それが現にあるのとは別様にあることが考えられ、また場合によってはその不在を矛盾なく想定できるような存在者である。これに対して、スピノザによれば、「自然のうちには偶然的なものはまったく存在しない。すべては神の本性の必然性によって一定の仕方 で存在し、作用するように決定されている」(E I Pro 29, S. 131)。「私」やこの机や椅子を含む世界内のすべての事象は、それ自身に先行するものによって制約されている。それらすべては、自己以外のところにその在ることの原因をもつ。この机はどこかの工場で作られたものであり、その工場は、誰かの意図で作られたものであるだろう。また、その誰かは、あらゆる「私」と同様、自分に先行するところにその起源をもつといえる。あらゆる「個物」すなわち「有限で限定された存在」は、自分と同様に「有限で限定された存在」であるような、ある別のものを直接の原因としており、この原因によってその在り方が決定されている。換言すれば、自己の在ること、ないし自己の在り方の原因や根拠を、自ら自身のうちにもつものは、世界のうちにはどこにも存在しない。換言すれば、すべての存在者は「有限で限定された存在」であり、自己以外の何ものかのうちに自らの在ることの根拠をもつ。この点についてスピノザとヴォルフは一致している。しかし、スピノザが、「私」やこの机を含む個々の事象のあり方を、他の仕方では決してありえないとみなし、「自然の内には一つも偶然的なものはない」と考えるのに対して、ヴォルフは現実存在する個々の事象を「偶然的な存在者」と名づけている。では、このような差異はどこから生じるのか。

スピノザとヴォルフの違いは、まず、前者が「神」の本性を必然性のうちに認め、「神」(すなわち「自然」)に自由な選択、ないし選択の余地を認めないのに対して、ヴォルフが「神の自由な決断」を承認している点にある。無数にある可能世界のうちから、神がこの現実世界を選択したとヴォルフは考え、しかもこの選択が「必然性」に基づくものではなく、したがって他でもあり得る選択——「自由な決断」——だったと主張している。ここで、ヴォルフのものと認められる二つの「必然性」概念について確認する必要があるだろう。

ヴォルフは「必然的」を1)「ある条件のもとで必然的」と、2)「端的に必然的」とに分けている (DM § 575, S. 352ff.)。それぞれの出来事は、この世界では、その生起することが必然的である。それが生起しないこと、ないし他のあり方は、すべて廃棄されている。換言すれば、他のあり方が悉く廃棄されることで、それぞれの出来事が現に在るような仕方では生起しているわけだ。しかし「この世界」という条件を取り去れば、つまり「この世界」が唯一可能な世界ではなく、諸々の可能世界の一つであると考えれば、この世界での出来事の本質は相対化され、もはや必然的であるとは見なす必要がない。そして現実の世界を諸々の可能世界の一つであるとする観点から、世界内のあらゆる出来事は、これもまた複数の可能なあり方のひとつとして存在しているのであり、それぞれが他の様にもあり得たという意味で、「偶然的」であるとみなすことができる (vgl. DM § 577, S. 354f.)。これに対して端的に必然的であるのは、あらゆる可能世界で生起するはずの事柄である。その例としてヴォルフは、幾何学の諸々の命題をあげている (vgl. DM § 576, S. 354)。現実世界だけが、考えることのできる唯一の世界であるとみなすのがスピノザである。世界は、今まさにあるような仕方では存在するのであって、それ以外の仕方では存在することは決して可能でない。すべては現にあるような仕方以外では在り得ない —— このように考えるのがスピノザである。これに対して、複数の可能世界を前提し、現にある世界とは異なる世界があり得るし、したがってまた現にあるのとは異なる諸々の事象連鎖もあり得ると考えるのがヴォルフである。この世界は複数の可能世界の一つである、という視点から、この現実世界それ自体が「必然的」ではなく「可能的」世界の一つであり、そこに生じるすべての事象もまた別の世界では別様であり得たと、したがって必然的ではないと、認められることになる。ヴォルフによれば、「世界は現にあるのとは別様でもあり得たのだから、偶然的な事象に属する。またそれゆえ、その現実性からみて、必然的ではない」 (DM § 576, S. 354)。

ただし、この箇所には以下のような記述が続いている。「というのも、その本質からみるならば、世界は、それ以外のすべての事象と同様、必然的である

から。その本質からではなく、その現実性からみて、偶然的なのだ」(DM § 576, S. 354)。「その現実性からみて必然的」ではないが、しかし「本質 Wesen」からみるならば必然的である、とはどういうことなのか。「本質」とは、そのものの本性であり、各々の個体のうちにあらかじめ含まれている性質である。それは、そのものが現実存在する以前にそのものに備わっている性質であり、いわばその内部からそのものの在り方を制約し、決定するものである。換言すれば、あるものの「本質」とは、そのものの現実性に先立って、当該事物の在り方を規定するようなものである。つまり、「本質」とは、「現実存在」に先立ってそのものの在り方を制約し決定するものに他ならない。それぞれの「私」の「本質」は、「私」が現実存在する以前に、すでに「私」のうちに胚胎されている。そして、それはそれぞれの「私」にとって偶然ではなく必然的なものであるだろう。しかし、だからといってその本質のすべてが現実化するとは限らないのではないか。それぞれの「私」は、それぞれの「本質」をもって生まれているに違いないが、しかしその「本質」のすべてを現実化しているとは言えないように思われる。同様に「世界」の本質は、「世界」が現実存在する以前に、この「世界」のうちに胚胎されており、「世界」は、これが胚胎するものに即して、そして決してこれ以外のものに即してではなく、現実存在している。しかし、その本質のすべてが現実化しているわけではない——ヴォルフはこのように考えていると思われる。ヴォルフ自身の言葉によれば、「事物の本質とは、そのものの可能性であり、またどのようなし方でそのものが可能であるのかということを教示するのが、本質である」(DM § 35, S. 19)⁴⁴⁾。「本質」が提示するのは事物の可能性であり、それが現実化するに

44) ヴォルフは以下のようにも述べている。「事物の運命は、そのものの本質から由来するのではなく、その現実性に由来する。あるものの本質が必然的であるとしても、そのものが現実となるとは限らない。[...] その本質が必然的であるものはまた現実となるはずである、などということを誰があえて証明しようとしたらどうか。ここで意味されているのは、あるものが現実となるべきであるならば、そのものは他でもなく自らの本質を必ず伴って生じること、つまりその可能性を伴って生じること、である」(Wolff, *Vernünftigen Gedanken... Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerckungen*, Farnkfurt a. M., 4. Aufl. 1740 (1.

は、本質以外のファクターが必要となる、というのがここでの主旨であるだろう。ただし、その「本質」によって決定されているものが、「別様でもあり得た」ということで何が意味されているのかは、必ずしも明確ではない⁴⁵⁾。充足根拠律にしたがえば、すべての事象は、なぜそのものは存在しないのではなくむしろ存在するのか、またなぜ別様ではなくまさに現にあるようなし方で存在するのかについて、答えとなる根拠をもっており、それなしには存在しえない。そして充足根拠律が現実世界を構成する原理である限り、現存在するものはすべて、「別様ではありえない」はずである。またこの原理に基づく限り、世界そのものについての最初の選択、すなわち「この世界」が選ばれたことについてもまた、別様ではありえなかったと考えねばならない。

VI. 結びに代えて

以上の考察からは、ピエティスト派神学者がヴォルフの世界観のうちにスピノザ的な運命論を読み込んだことには十分な理由のあったことが理解できるだ

Aufl. 1724), in: WW I. 3, Hildesheim u.a. 1973, § 18, S. 44)。ここには「本質」と「現実存在」の対峙する関係が述べられている。

- 45) スピノザは「本質 *essentia*」について以下のように定義する。「事物の本質とは、それが与えられればその事物が必然的に定立され、それが除去されると、その事物が必然的に消滅するようなもの、あるいはそれがなければその事物が存在することも思惟されることもできないようなもの、[...]である」(E II, Def. 2, S. 161)。ここでの記述によれば、ものの本質は、ものの可能性だけでなく、そのものが現実にいるかどうかということをも規定している。ヴォルフはここでのスピノザの定義を念頭に置き、これとは異なる「本質」概念を提示しようとしているようだ。なお、フォルラートによれば、*Essentia* は *Substantia* と同様に、現存在、真の存在、本質、実質、実体などを意味するギリシャ語 *οὐσία* の訳語である。以下を参照。E. Vollrath, Artikel „Essenz, *essentia*“ in: J. Ritter hrsg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 753ff. アリストテレスの『形而上学』には *οὐσία* について以下のような定義がみられる。「ウーシアについては、それ以上ではないにしろ、主として次の四つの意味がある。つまり、それが何であるか、普遍性、またそれぞれ個別的なものの本質としての類、そして第四には基体、である」(Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie*, VII. Buch 3 (10286), übers. u. hersg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, S. 166f.

ろう。ヴォルフは世界に関する「神」の選択を「自由な決断」と名付け、まさにそこにスピノザとの違いを強調する。しかし、「神」の選択は、それが認識を欠いた恣意的な選択ではなく、理性に基づく慎重なセレクトであったとすれば——そうでなかったと考えることは困難である——「最も好ましいもの」が、すなわち最善なるものが、選ばれたはずである。そして、それ以外の選択肢はありえなかっただろう。世界が秩序ある統一体であり、この秩序を基礎付けるものが理性であると考える限り、最初の選択は、まさに他ではあり得ないという仕方、最善なるものが選ばれたと考えねばならない。仮にそれが様々な悪や災いをもつ世界であり、「最も善い」ということの意味が「最も悪が少ない」ということに他ならないとしても、である⁴⁶⁾。したがってここでの決断の「自由」は、他の動因を排して、理性の提示する動因に従うことに他ならないはずである⁴⁷⁾。

また、ヴォルフを擁護する立場から、複数の可能世界を考えること自体のうちにスピノザとの違いを認めることもできるだろう。しかし、この可能世界の複数性が、現実世界の唯一性を相対化するためだけに認められたものであるとすると、そして現実世界が選ばれることだけが理に適っていると考えれば、ヴォルフの立場は次第にスピノザに近づいていく。根拠律に基づく世界の生成という存在論を採る限り、現実世界が選ばれたことには充足根拠があり、他の可能世界には充足根拠がなかったと考えねばならない。

いずれにしても、根拠律に基づく世界という基本的な考え方については、ス

46) 最善世界とは、あらゆる可能世界のうちにあって、悪や災いが最小値である世界であって、どのような世界を選んだとしても、それが人間を構成要素として含む世界である限り、悪や災いがまったくないということとはありえない——このように考えるのがライプニッツでありヴォルフであると思われる。最善世界とは、最小悪世界に他ならないだろう。

47) この世界の始まりに位置する選択に、最善なるものではなく、別のものがその決定根拠であったと想定することも可能である。その場合しかし、何が決定根拠となりうるのだろうか。また、その根拠は、それがどのようなものであるとしても、理性ではない何かが提示する根拠であるだろう。そして合理的思考ではない別の原理に基づくことになる。

ピノザとヴォルフの間に大きな隔たりは認められない。根拠律の妥当範囲を制限しない限り、世界の選択に対しても、なぜ他ではなくまさに今あるような世界が存在するのかについて、充足根拠があると考えねばならない。ここで明らかになるのは、自由概念を排除しようとするのは他ならぬこの根拠律であるということだ。根拠律こそ、何ものによっても制約されておらず、決定されていない主体の自発的な在り方を否定するものである。自由概念について肯定的に語るためには、何らかの仕方で根拠律の妥当範囲に制限が加えられねばならない。しかしそのことは同時に、この根拠律に基づく秩序ある統一体という世界のあり方に、変更を迫ることにもなるだろう。「自由」は、世界そのもののあり方と不可分に関わり、したがって存在論の最も基層に位置する根本概念のひとつに他ならない。